



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

› **Ein Beitrag zur Überwindung der Alternative
von Kirchen- und Religionssoziologie?
Zur Diskussion der katholischen Variante einer
„Soziologie des Christentums“**

Michael Krüggeler

 2016.10

Preprints and Working
Papers of the Center for
Religion and Modernity
Münster 2016.10

› **Ein Beitrag zur Überwindung der Alternative von Kirchen- und Religionssoziologie? Zur Diskussion der katholischen Variante einer „Soziologie des Christentums“**

Michael Krüggeler

Erscheint in: Detlef Pollack/Gerhard Wegner (Hg.), Ende des liberalen Paradigmas? (Arbeitstitel), Würzburg: Ergon.

Die Vorabveröffentlichung erfolgt mit freundlicher Genehmigung der Herausgeber.

1. Einleitung

Bis auf den heutigen Tag und bis in die aktuelle Diskussionslage der Religionssoziologie hinein hat die durch Thomas Luckmanns Kritik an der Kirchensoziologie inaugurierte Differenz von „Kirche“ einerseits und „Religion“ andererseits zu einer nachhaltigen Marginalisierung der Erforschung kirchlich-christlich bestimmter Erscheinungsformen von Religion geführt (vgl. Luckmann 1960). Während Luckmanns theoretischer Impuls die Religionssoziologie in der Tat aus ihrer kirchensoziologischen Verengung weitgehend zu befreien vermochte, geriet die Religionssoziologie seit den 1960er Jahren in die Gefahr erneuter Vereinseitigung, indem sie sich – in theoretischer wie empirischer Hinsicht – auf die konzentrierte Spur einer Suche nach einer individualisierten, „unsichtbaren“, hybrid-„diffusen“, in jedem Fall: *nicht*-kirchlichen individuellen Religiosität geführt sah (Wohlrab-Sahr 2000; Laube 2006, 32ff.; jetzt auch Pollack 2015a).

In diesem Beitrag soll daher der Frage nachgegangen werden, ob eine „Soziologie des Christentums“ in der Lage sein kann, die seither klaffende Lücke zwischen Kirchen- und Religionssoziologie wieder zu schließen. Denn angesichts der religionssoziologischen Inflation von ‚quasi-religiösen‘, ‚religioiden‘ und/oder religionsanalogen Phänomenen erhebt sich inzwischen die Frage, in welchem Verhältnis die hochindividualisierten alternativen Religiositäts- und Spiritualitätsformen zur institutionalisierten Kirchlichkeit stehen und inwieweit es hier zu wechselseitigen Überschreibungen und Interdependenzen kommt. In welchem Maße folgen die individualisierten Alternativformen der Religion kommunikativen, institutionell und gemeinschaftlich vorgeprägten Mustern, und umgekehrt: inwieweit ist es auch innerhalb der Kirchen und Kirchengemeinden zu einer religiösen Individualisierung gekommen?

Die sozusagen „katholische“ Variante einer Soziologie des Christentums, wie sie im Folgenden vor allem anhand der Positionen und Schriften von *Franz-Xaver Kaufmann* und *Karl Gabriel* reflektiert werden soll, wurde in der deutschsprachigen Religionssoziologie in einer gewissen zeitlichen Abfolge *nach* der eher „protestantischen“ Variante entwickelt, wie sie mit den Namen *Trutz Rendtorff* und *Joachim Matthes* verbunden ist. In sachlicher Hinsicht übereinstimmend kritisieren *beide* Varianten die Ausweitung des Religionsbegriffs in der Folge des einflussreichen Religionskonzepts Thomas Luckmanns sowie die mit der Entgrenzung des Religionsbegriffs einhergehende Enthistorisierung der religionssoziologischen Theoriebildung. Auf der einen Seite versucht die Soziologie des Christentums, die kirchensoziologische Einführung des Religionsverständnisses aufzubrechen und die Identifikation von Religion und Kirche zu überwinden. Auf der anderen Seite aber lehnt sie die Forschungspraxis der Kirchensoziologie nicht von vornherein als Irrweg ab und bemüht sich darum, gegenüber der an einem allgemeinen Religionsbegriff orientierten Religionssoziologie für „Religion“ einen gesellschaftlich-historisch bestimmbareren Bezugspunkt anzugeben (Gabriel 1983, 183).

Die Frage nach dem Beitrag der katholischen Variante der Christentumssoziologie zur Verhältnisbestimmung von „Kirchlichkeit“ einerseits und „Religiosität“ andererseits wird hier nun reflektiert im Blick auf deren Beitrag zur Lösung aktueller religionssoziologischer Forschungsfragen. Denn die Verhältnisbestimmung von „Kirchlichkeit“

und „Religiosität“ ist nicht nur abhängig vom verwendeten Religionsbegriff, sie hat auch Konsequenzen für theoretische Diagnosen zur Lage des religiösen Felds, also für die Gewichtung des Einflusses von Prozessen der „Säkularisierung“, der „Pluralisierung“ oder der „Individualisierung“. Außerdem enthält sie Implikationen bezüglich der zur Erforschung des religiösen Wandels einzusetzenden empirischen Forschungsmethoden. Nach diesen Gesichtspunkten richtet sich der systematische Aufbau der folgenden Überlegungen.

2. Wissenssoziologische Zwischenbetrachtung

Vor die systematisch zu entfaltenden und zu beantwortenden Fragen sei zunächst eine wissenssoziologische Reflexion eingeschaltet. Denn seit der Kritik an der Kirchensoziologie ist die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Theologie zur Soziologie religionssoziologisch immer wieder thematisch geworden. Als Protagonist der katholischen Variante der Christentumssoziologie hat insbesondere Franz-Xaver Kaufmann zum Verhältnis von persönlicher Biographie sowie der durch sie vermittelten Interessen und der wissenschaftlich-soziologischen Perspektive immer wieder Stellung genommen und seine Sicht dieser Beziehung kritisch reflektiert.¹

Im Rückblick erscheinen die Indienstnahme der Soziologie für kirchenpraktische Interessen und ein auf den Plausibilitäten der unmittelbaren Nachkriegssituation beruhender kirchlich-missionarischer Impuls als deutliches Merkmal der Kirchensoziologie in den 1950er und 1960er Jahren (vgl. Laube 2006, 38ff.; Ziemann 2007, 76ff.). Damit gerät die Kirchensoziologie – und in ihrem Gefolge auch eine „Soziologie des Christentums“ – unter den Verdacht, die wissenschaftliche Objektivität und die „Wert(urteils)freiheit“ der Sozialwissenschaft einem wissenschaftsfremden Interesse zu unterwerfen.

Die Forscher um Franz-Xaver Kaufmann – Michael N. Ebertz, Karl Gabriel und Heiner Katz – sind wie dieser selbst biographisch durch ihre Herkunft aus der Tradition des katholischen Christentums geprägt und artikulieren immer wieder ein Interesse an der Reform der katholischen Kirche – nicht zuletzt vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund des II. Vatikanischen Konzils –, oder, wie es dann heißt: an der „Zukunftsfähigkeit des Christentums“ (z.B. Kaufmann 1989, 235ff.; vgl. Ebertz 2003). Zugleich sind sie als wissenschaftliche Soziologen auf Lehrstühlen an deutschen Hochschulen nicht nur den Standards professioneller Forschung, sondern auch der damit verbundenen Haltung von Neutralität und distanzierter wissenschaftlicher Beobachtung verpflichtet.

¹ Kaufmann hat der Reflexion dieses Verhältnisses unter dem Titel „Zwischen Wissenschaft und Glauben. Persönliche Texte“ noch jüngst eine eigene Buchpublikation gewidmet (Kaufmann 2014). Tyrell weist darauf hin, dass der sozusagen institutionelle Kontext, in dem Kaufmann das Interesse an der Religionssoziologie entdeckt und dann als Autor ausgeführt hat, das in den 1970er Jahren in Ansätzen geführte „Gespräch“ zwischen Theologie und Soziologie“ war, vgl. Tyrell 2014, 62-70, hier 64.

Innerhalb der katholischen Variante der Christentumssoziologie wird die Problematik zwischen biographisch vermitteltem Interesse und wissenschaftlich-distanzierter Soziologie bewusst reflektiert. So bekennt sich Franz-Xaver Kaufmann bereits im Vorwort zu seiner ersten Buchveröffentlichung im Bereich der Religionssoziologie zu seinem biographisch-kirchlich motivierten Interesse am Studium der Soziologie selbst: „Die Vorstellung, es sei mit Hilfe soziologischer Einsichten möglich, kirchliches Denken vom Ballast überholter Welt- und Sozialvorstellungen zu befreien, und der Wunsch, hierzu beizutragen, haben seinerzeit meine Entscheidung, mich der Soziologie zuzuwenden, mitbestimmt.“ (Kaufmann 1973, 5) Unmittelbar im Anschluss an diese Aussage lässt er aber keinen Zweifel an seiner wissenschaftlichen „Neutralität gegenüber kirchlichen Selbstdeutungen“ (ebd., 6), insofern die wissenschaftliche Distanz und Reflexionsmöglichkeit nur erreicht werden könne durch „die Einklammerung der Frage nach der Wahrheit der kirchlichen Selbstdeutungen“ (ebd., 7).

Während die frühere Kirchen- und Pastoralsoziologie mit ihrer empirischen kirchensoziologischen Forschung *innerhalb* des Deutungsrahmens kirchenamtlich-theologischer Selbstdeutung verblieben ist, ohne ihn überschreiten zu wollen oder zu können (Laube 2006, 61), wird in der katholischen Christentumssoziologie das Verhältnis von Kirche und Theologie gegenüber Soziologie und Religionssoziologie von Beginn an zum Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion in bewusster Distanz zu ekklesiologischen Selbstdeutungen. Und indem die religionssoziologische Forschung in dieser Variante der Christentumssoziologie unmittelbar an den gesellschaftstheoretischen Ansatz funktionaler Differenzierung von Niklas Luhmann anschließt (Gabriel 1992, 130ff.; vgl. Kaufmann 2003, 27), tritt die religionssoziologische Außenperspektive der beteiligten Forscher *gegenüber* der kirchlichen Binnenperspektive mit dem herausfordernden Anspruch auf, kirchlich-theologische Selbstdeutungen ihrerseits zum Gegenstand „soziologischer Aufklärung“ (Niklas Luhmann) zu machen. Das gilt umso mehr unter der Bedingung, dass moderne Gesellschaften und in ihnen auch der Bereich der Religion durch eine komplexe Relation der Gleichzeitigkeit von Innen- und Außenperspektive bzw. durch eine strukturelle „Multiperspektivität“ zu kennzeichnen sind (Kaufmann 2003, 24-27).

3. Der Beitrag der Christentumssoziologie zur Überwindung der Alternative von Kirchen- und Religionssoziologie

Die Christentumssoziologie soll in den folgenden Überlegungen auf ihren möglichen Beitrag zu dem Netz eng miteinander verknüpfter Fragestellungen in der aktuellen religionssoziologischen Diskussion hin befragt werden. Wenn etwa ein anthropologisch verankerter universaler Religionsbegriff eine Säkularisierungstheorie schon begriffsstrategisch auszuhebeln und stattdessen die Diagnose einer Individualisierung und Privatisierung des religiösen Feldes auszusprechen vermag, welche mit innovativen Forschungsmethoden erst explorativ zu erforschen wäre, so will demgegenüber der Ausgangspunkt der Christentumssoziologie bei einem historisch ge-

bundenen kirchlich-christlichen Religionsbegriff einen krisenhaften (Form-)Wandel innerhalb der christlichen Tradition zugleich wahrnehmen und historisch genau verorten und die universale Gültigkeit des europäisch-aufklärerischen Religionsbegriffs erst auf der Ebene transkultureller Vergleiche erproben.

Wenn andererseits die Kirchensoziologie ihre empirischen Ergebnisse, die aufgrund eines kodifizierten Inhalts und einer normativ regulierten Praxis mit quantitativen Methoden relativ valide erhoben werden konnten, zu einer Diagnose von Säkularisierung als allgemeinem Religionsverlust generalisiert hat, so interpretiert die Christentumssoziologie einerseits Prozesse der Entkirchlichung als Folge der Auflösung historisch realer Verkirchlichungsprozesse und überwindet andererseits eine historisch-partikuläre Perspektive durch „einen Vergleich mit anderen expliziten, gelebten religiösen Traditionen auf allen Ebenen“ (Gabriel 2014, 16). Zugleich lässt sie nicht außer Acht, dass und wie sich der religiöse Wandel seit den 1960er Jahren – und zwar in allen seinen Dimensionen: hinsichtlich der Glaubensinhalte ebenso wie hinsichtlich der Praxis- und Sozialformen und religiös begründeter Wertorientierungen – auch innerhalb der christlichen Kirchen selbst niedergeschlagen hat.

3.1 Reflexionen zum (allgemeinen) Religionsbegriff

Es wurde bereits gesagt, dass die Soziologie des Christentums jener Ausweitung des Religionsbegriffs, welche die „neoklassische Phase“ der Religionssoziologie in den 1970er und 1980er Jahren dominiert hat (vgl. Pollack 2015a, 442-446), sowie der mit der Entgrenzung des Religionsbegriffs einhergehende Enthistorisierung der religionssoziologischen Theoriebildung ihrerseits kritisch gegenüber steht.

Trotz oder wegen des Verzichts auf einen *allgemeinen* Religionsbegriff hat die Christentumssoziologie immer wieder Beiträge zur Reflexion eines ebenso theoretisch anspruchsvollen wie empirisch brauchbaren Religionskonzepts eingebracht. Bereits in den 1980er Jahren hatte Franz-Xaver Kaufmann im Blick auf die Frage einer funktionalen oder substantiellen Religionsdefinition eine „*inhaltliche Entleerung des Religionsbegriffs*“ (Kaufmann 1989, 57, kursiv i.O.) aufgrund seiner zunehmend formal-funktionalen Bestimmung(en) konstatiert und seinerseits „[s]echs Probleme, deren Lösung für menschliches Zusammenleben einigermaßen konstitutiv zu sein scheint“, als „Leistungen oder Funktionen von ‚Religion‘“ postuliert (ebd. 84f). Diese Problemzusammenhänge sollten als „heuristischer Raster“ (ebd. 82) zur Anleitung empirischer Religionsforschung an die Stelle einer allgemeinen Religionsdefinition treten.²

Angesichts des Trends zur Globalisierung mit ihren Auswirkungen auch auf die Präsenz und die Wahrnehmung von Religion und Religionen konstatiert Kaufmann in jüngeren Beiträgen allerdings eine neue Legitimität eines allgemeinen Religionsbe-

² Dieser von Kaufmann formulierte ‚heuristische Raster‘ hat dann Eingang gefunden in die für *empirische* Forschungszwecke konzeptualisierte Formulierung der „Glaubensdimension“ in der ersten Repräsentativbefragung der Schweizer Wohnbevölkerung in Sachen Religion Ende der 1980er Jahre, vgl. dazu Krüggeler 1993.

griffs. Zunächst werden Hochreligionen „mit der Internationalisierung ihrer Mitgliedschaft deutlicher genötigt, sich *als Religion* im Unterschied zu den jeweiligen politischen Verhältnissen zu artikulieren“ (Kaufmann 2003, 34, kursiv i.O.). Somit könnte „dann der Religionsbegriff auch wieder eine gewisse Eindeutigkeit gewinnen, insofern zwischen verschiedenen Hochreligionen die wechselseitige Anerkennung als ‚Religion‘ wächst“ (ebd. 35). Kaufmann macht damit das Selbstverständnis der Religionen und ihre Interaktionen zum Ausgangspunkt eines eher substantiell und kommunikativ-diskursiv getönten Religionsbegriffs. Es ist dies der Hintergrund, vor dem Karl Gabriel nochmals die Bedeutung interkultureller Vergleiche für die Christentumsforschung hervorhebt: als „einen Vergleich mit anderen expliziten, gelebten religiös-kulturellen Traditionen auf allen Ebenen“. Insofern machen „[d]ie Selbstdeutungen der Traditionen als ‚Religion‘ und der jeweilige Umgang mit einem allgemeinen Religionsbegriff“ weiterhin „einen wichtigen Forschungsgegenstand einer derart ausgerichteten Christentumsforschung aus“ (ebd. 14).

Im Blick auf die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Religiosität und Kirchlichkeit weist die Christentumssoziologie also auf die grundlegende Bedeutung des Religionsbegriffs für diese Problematik hin. Mit ihrer Kritik an einem universalen, anthropologisch-funktionalen Religionsbegriff und ihrer gleichzeitigen Insistenz auf einer ebenso historisch-kulturell wie institutionell konkretisierbaren Bestimmung von „Religion“ schafft sie eigentlich erst die Voraussetzung für eine analytische Vergleichsperspektive im Blick auf die unterschiedlichen individuellen Ausprägungen von Religiosität sowie die damit verbundenen Sozialformen innerhalb des jüngsten religiösen Wandels. Nach Gabriel lässt sich „[d]er neue religiöse Pluralismus in Deutschland [...] schwer auf der Grundlage eines allgemeinen Religionsbegriffs angemessen erforschen, der den expliziten, gelebten Formen der Religion begrifflich-theoretisch einen marginalen Status zuschreibt. Offensichtlich bedarf es dazu eines Religionsverständnisses, das von gelebten Religionskulturen ausgeht und deren Selbstverständnis, deren Verhältnis zu anderen Religionskulturen und deren Bezug zur Gesellschaft untersucht“ (ebd. 11).

3.2 Die Diskussion um „Säkularisierung“

Spezifische Beiträge hat die katholische Christentumssoziologie auch zur weit verzweigten Debatte um die ehemals leitende Theorieperspektive einer „Säkularisierung“ formuliert (vgl. im Sinn eines Überblicks Gabriel, Gärtner, Pollack (Hg.) 2012). Hier hat sich die Christentumssoziologie mit einer doppelten Akzentsetzung eingebracht: Auf der einen Seite wird im Blick auf die Differenzierungsprozesse der modernen Gesellschaft die These formuliert, „*dass der Säkularisierung der modernen Gesellschaft eine Verkirchlichung des Christentums entspricht*“ (Kaufmann 1979, 101, kursiv i.O.). Der Begriff der „Säkularisierung“ wird mit Bezug auf eine soziologische Theorie funktionaler Differenzierung formuliert und soll besagen, „dass ‚Religion‘ [...] gesellschaftlich nicht ortlos geworden ist, sondern dass ihr vielmehr ein spezifischer Ort, nämlich in den ‚Kirchen‘ zugewiesen wurde. Religion wird damit

sozusagen ‚entvergesellschaftet‘ und den Kirchen als hierfür spezialisierten Instanzen zugewiesen“ (ebd., kursiv i.O.).

Auf der anderen Seite haben die Analysen einer „Soziologie des Katholizismus“ (Gabriel, Kaufmann 1980; vgl. Gabriel 1992, 2012) die sozialen Bedingungen einer erfolgreich „anti-modernen“ Entwicklung der katholischen Kirche herausgearbeitet. Seither gilt u.a. diese Entwicklung der katholischen Teiltradition des Christentums als Gegenbeweis gegen die Annahme einer durchgehenden und geradlinigen Säkularisierungstendenz in modernen Gesellschaften. Entsprechend macht Franz-Xaver Kaufmann darauf aufmerksam, dass die „institutionelle Spezialisierung der Kirchen auf Religion“ nicht nur als „Verlustgeschichte“, sondern ebenso als „ein Prozess der Spezialisierung und Qualitätssteigerung“ betrachtet werden kann, wie er nicht nur andere Gesellschaftsbereiche im Zuge ihrer Ausdifferenzierung, sondern eben auch das kirchliche Christentum bis in die Gegenwart hinein zu prägen vermochte (Kaufmann 2003, 27-31, Zitate 28f.).

Wenn sich diese Beobachtungen in die Tendenz einordnen lassen, Religion als eine ‚aktive‘, unabhängige gesellschaftliche Variable und damit (auch) als modernisierende Ressource zu sehen (Pollack 2015a, 454; vgl. auch Hellemans 2010, 35ff.), dann steht im Hintergrund die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Moderne innerhalb der Christentumssoziologie. In jüngeren Beiträgen greift Karl Gabriel dazu auf die „Öffnung des Modernisierungskonzepts“ durch Shmuel Eisenstadts Theorie „Multipler Modernitäten“ zurück mit dem entscheidenden Ergebnis, „Religion entschieden in und nicht jenseits der Moderne zu verorten“ (Gabriel 2008, 15). Damit können in der Christentumssoziologie „[d]ie immer wiederkehrenden Spannungen zwischen Religion und Modernität“ als „typisch moderne Phänomene“ ebenso begriffen werden wie „Modernisierungsprozesse innerhalb der Religionen“ selbst (ebd.).

Die Christentumssoziologie ist also offen für ein ‚dynamisches‘ Verständnis von Säkularisierung und Modernisierung, welches mit Konjunkturen eines Aufschwungs von Religion ebenso rechnet wie mit religiösen Verlusten angesichts von Konflikten und einer möglicherweise prinzipiell zu konstatierenden „religiös-säkularen Konkurrenz“.³ Diese Dynamik einer jeweiligen Verstärkung und/oder eines Verlustes von Religion unter modernen Bedingungen ist dann auch für das Verhältnis zwischen einer institutionell geprägten, gelebten Kirchlichkeit einerseits und einer stärker individualisierten, selbst-orientierten Religiosität andererseits (bzw. anderer Ausprägungen gelebter Religion) in Rechnung zu stellen und kann in seiner jeweils historisch und gesellschaftlich konkreten Ausprägung erforscht werden.

³ Die Theorie einer „religiös-säkularen Konkurrenz“ wird grundlegend formuliert von Stolz 2013 und dann einer empirischen Studie zugrunde gelegt bei Stolz u.a. 2014; zur Kritik an diesem Ansatz vgl. Pollack/Rosta 2015, 232f.

3.3 Pluralisierung und Individualisierung

Wenn in der Konsequenz des jüngsten religiösen Wandels seit den 1960er Jahren Tendenzen zu einer gegenüber der traditionellen Kirchlichkeit „alternativen“ Ausprägung von Religiosität empirisch zu beobachten sind, so werden diese Beobachtungen mit den Begriffen einer „religiösen Pluralisierung“ und einer „religiösen Individualisierung“ religionssoziologisch unmittelbar in die jüngsten Wandlungsprozesse eines forcierten gesellschaftlichen Modernisierungsschubs eingeordnet und theoretisch konzeptualisiert. Beide Theoreme sind in der katholischen Christentumssoziologie mit der Analyse „einer Krise des kirchlich-verfassten Christentums als Teil der sich auflösenden bürgerlich-modernen Industriegesellschaft“ (Gabriel 1992, 122) rezipiert worden. „Christlichkeit, Kirchlichkeit und Konfessionalität“ – so beschreibt Michael N. Ebertz das Resultat im Blick auf die Kirchlichkeit – „geraten damit unter Relativierungsdruck: in den Sog der Möglichkeit, das Dasein immer auch anders sehen und dementsprechend auch anders handeln zu können (und sogar zu müssen), zumal es früher anders war und woanders anders ist“ (Ebertz 1998, 141).

In seiner grundlegenden Studie „Christentum zwischen Tradition und Postmoderne“ hat Karl Gabriel die Prozesse religiöser Pluralisierung und Individualisierung in empirischer wie theoretischer Hinsicht breit reflektiert. Deutlich wird dabei zumindest zweierlei: Zum einen nochmals die programmatische Anknüpfung der katholischen Variante der Christentumssoziologie an die prominent von Niklas Luhmann formulierte Theorie gesellschaftlicher Differenzierung, auf deren Grundlage Prozesse der Pluralisierung und Individualisierung abgeleitet und formuliert werden (Gabriel 1992, 130-141). Und zum anderen – in einer gewissen Distanz zu Luhmann (vgl. ebd. 131, Anm. 5) – eine Betonung nicht nur der Mehrdimensionalität, sondern auch der prinzipiellen *Ambivalenz* der beschriebenen Vorgänge: „Im Prozess religiöser Individualisierung [...] mischen sich auf komplexe Weise befreiende Ablösungen aus zwanghaft aufrechterhaltenen Symbolsystemen mit Verlusterfahrungen orientierender Welt- und Selbstdeutungen“ (ebd. 145).

Anhand dieser letzten Bemerkung lässt sich anknüpfen an die Problematik, welche der Frage nach dem Verhältnis von Kirchlichkeit und Religiosität in soziologischer Hinsicht zugrunde liegt: An die Frage nämlich nach dem Verhältnis von Individualität und Sozialität, welche bei der Diagnose einer sozusagen „freischwebend“ individualisierten und von allen institutionell-sozialen Bindungen abgekoppelten Religiosität immer erst noch zu stellen und zu beantworten wäre. Gabriel formuliert hier zunächst die Diagnose: „Die ebenenspezifischen Ausdrucksformen des Christlichen treten stärker auseinander. Die Distanzen zwischen individuellen Religiositätsstilen, institutionell verfaßter, christlicher Religion und Kulturmustern eines gesellschaftlichen Christentums werden größer.“ (ebd. 152) In sozusagen umgekehrter Perspektive formulieren Pollack und Rosta in ihrer ebenfalls aus empirischen Analysen abgeleiteten „Verkoppelungsthese“ den Zusammenhang dieser Ebenen im Sinne eines positiven Postulats, dass nämlich „religiöse Integrationskraft höher ist, wenn Individuum und Gemeinschaft sowie Person und Institution in einem ausbalancierten Verhältnis stehen“ (Pollack/Rosta 2015, 235).

Ohne dass die komplexen Fragen nach dem Verhältnis zwischen Individuum, Organisation und Gesellschaft in modernen Religionsdingen hier entschieden werden kann, soll an dieser Stelle nur darauf hingewiesen werden, dass die Christentumssoziologie durchaus ein Analysepotential zu einer theoriebewussten Reflexion der Frage bereithält, inwieweit eine religiös-individualisierte Produktivität nach wie vor von hoch-religiösen kulturellen Vorgaben, unter anderem des Christentums, abhängig ist und sich insofern soziologisch nicht anders denn als *sozial konstituierte* Praxis konzeptualisieren lässt.⁴ Mit ihrer Hilfe können empirische Projekte dann untersuchen, ob und inwieweit die soziale Vermittlung zwischen subjektiver Religiosität einerseits und den Sozialformen der Religion zwischen Markt, Organisation(en) und Institution andererseits angemessen zu beschreiben wäre.

Erste Überlegungen in dieser Richtung weisen bereits darauf hin, dass „der Prozess der Vergesellschaftung auch im religiösen Feld nicht das Ende der Gemeinschaft“ bedeute. Vielmehr bringe gerade die Moderne „neue und pluralisierte Sozialformen hervor, die sich innerhalb der seit Ferdinand Tönnies, Max Weber und anderen konstatierten Spannung zwischen Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung bewegen“ (Krech, Schlamelcher, Hero 2013, 67). Die Autoren sehen hier Stärken vor allem hinsichtlich „neuerer, vornehmlich situativ ausgerichteter Sozialformen des Religiösen“, welche im Vergleich zu den klassischen Formen von ‚Organisation‘ und ‚Gemeinschaft‘ „sich durch eine örtliche, zeitliche und inhaltliche Flexibilisierung religiöser Interaktionsstrukturen“ (ebd.) auszeichnen. In derartige Forschungsperspektiven lässt sich die Christentumssoziologie mit ihren Analyseinstrumentarien mühelos einordnen, um „die kollektive Dimension der religiösen Identität, ihre kommunikative Verfasstheit und institutionelle Anbindung“ (auch) für die individualisierte Religiositätspraxis zu erforschen (Krech 2012, 587).

3.4 Eine multi-paradigmatische Perspektive

Angesichts der gegenwärtigen Tendenz, in der soziologischen Arbeit und auch in der Religionssoziologie, auf *eine* leitende ‚Meistererzählung‘ zu verzichten, erscheint eine Soziologie des Christentums in besonderer Weise dazu geeignet, eine multi-paradigmatische Forschungspraxis auf der Basis von „Theorien mittlerer Reichweite“ (R. K. Merton) zu konstituieren. Denn die Christentumssoziologie richtet die von ihr angestrebte und zu leistende Einheit von theoretischer und empirischer Forschung auf Gegenstandsbereiche von jeweils begrenzter Zeit- und Raumperspektive.

Innerhalb der Religionssoziologie wäre dann „die Idee einer konsequent deduktiven empirischen Prüfung von Großtheorien“ aufzugeben zugunsten eines Pluralismus verschiedener Theorien, „von denen jeweils diejenigen ausgewählt werden, die die

⁴ In einer vergleichbaren Problemperspektive rekonstruiert Martin Laube in dieser Hinsicht als bleibende „Grundeinsicht“ der protestantischen Variante eine „praxistheoretische Reformulierung“ der Christentumssoziologie im Begriff von Christentum als „Lebensform“, welche „den gängigen Dual von Institution und Individuum“ im Blick auf eine „praxistheoretische Trias von Spielregel, Spiel und Spieler“ zu überwinden in Lage wäre (vgl. Punkt 2.1.4 im Laubes Beitrag in diesem Band).

Strukturen in einem begrenzten Handlungsfeld am ehesten erklären können“ (Kelle 2012, 97). „Universelle Theorieansätze wie das Marktmodell oder die Individualisierungsthese werden dabei nicht ‚getestet‘, sondern als Heuristiken zur empirisch begründeten Entwicklung von Theorien begrenzter Reichweite genutzt.“ (ebd.; vgl. auch Krech 2012, 566)

Kontroversen über Theorien sind zusätzlich jeweils verbunden mit Entscheidungen hinsichtlich methodologischer Probleme innerhalb der empirischen Forschungspraxis. Innerhalb der Christentumssoziologie hatte Karl Gabriel zunächst darauf hingewiesen, dass „die Umfrageforschung für die Erfassung nichtkirchlichen Christentums forschungsmethodisch ungeeignet“ sei (Gabriel 1983, 194). In dieser Aussage spiegelt sich eine mehr oder weniger stillschweigende Übereinkunft religionssoziologischer Forschung: Quantifizierende Methoden werden eher der Beschreibung des Niedergangs kodifizierter Religion – also einer Säkularisierungsperspektive – zugewiesen, während qualitative Methoden eher explorativ für die Erforschung einer „individualisiert-diffusen“ Religiosität als geeignet erscheinen.

Gegenüber dieser Übereinkunft wäre eine Christentumssoziologie jedoch in der Lage, das darin abgebildete Verhältnis von *bestimmter* Kirchlichkeit und *unbestimmter* Religiosität zu hinterfragen. Wenn auch Karl Gabriel eine „bisher völlig unzureichende empirische Umsetzung und Indikatorenbildung der Individualisierungstheorie“ konstatiert (Gabriel 2013, 165), so werden im Blick auf die Analyse diffus-alternativer Religiosität seit einiger Zeit von der quantitativ arbeitenden Sozialwissenschaft doch Messinstrumente entwickelt, mit deren Hilfe auch diese alternativ-synkretistische Religiosität – meist in ihrem eigenen Sprachgebrauch als „Spiritualität“ bezeichnet – relativ valide erhoben werden können (vgl. Siegers 2012). Und im Blick auf christlich-kirchliche Religiosität scheinen deren Ausprägungen heute ebenfalls durch biographische Subjektivierungsprozesse gekennzeichnet zu sein, die es als angemessen erscheinen lassen, hier ebenfalls qualitative Forschungsmethoden in Anwendung zu bringen (vgl. Stolz u.a. 2014).

3.5 Ebenendifferenzierung (in) der christentumssoziologischen Forschung

Bereits in seinem Einleitungsbeitrag zur „Soziologie des Katholizismus“ von 1980 hatte Franz-Xaver Kaufmann eine Orientierung der Christentumsforschung entlang der vertikalen Differenzierungsform von Mikro-, Meso- und Makro-Ebene angedeutet (Kaufmann 1980, 16f). Die katholische Christentumssoziologie hat diese „Ebenendifferenzierung“⁵ in der Folge systematisch berücksichtigt und insbesondere empirisch orientierte Beiträge auf allen drei Ebenen erbracht.

⁵ So die Bezeichnung Niklas Luhmanns für die von ihm entwickelte Systemtypologie vertikaler Differenzierung; vgl. zur Diskussion um die aktuelle soziologische Bedeutung der Unterscheidung von Interaktion – Organisation – Gesellschaft das Sonderheft der „Zeitschrift für Soziologie“ zu dieser Thematik (Heintz/Tyrell 2015).

Mikro-soziologische Individual- und Interaktionsebene

Auf der Mikroebene individueller Religiosität will die soziologische Christentumsforschung „das kirchlich verfasste Christentum auf der Ebene der sozial vorgeformten individuellen Kirchlichkeit“ analysieren (Gabriel 2014, 14). Beispiele bisheriger Forschungen dazu sind Studien über die „Solidaritätspraxis“ in christlichen Dritte-Welt-Gruppen wie in christlichen Mittel- und Osteuropa-Gruppen, welche mit einer Kombination von quantitativen Umfragen und qualitativen Gruppendiskussionen gearbeitet haben (Nuscheler, Gabriel, Keller, Treber 1995; Gabriel, Gärtner, Münch, Schönhöffer 2002). Bewusst in einer Zusammenführung von Mikro- und Meso-Ebene behandelt Michael N. Ebertz sowohl die Wandlungen individueller Kirchlichkeit als auch den Wandel der kirchlichen Sozialform von der ehemaligen „Gnadenanstalt Kirche“ (Max Weber) zur „Dienstleistungsorganisation“ (Ebertz 1998).

Meso-soziologische Organisationsebene

Die katholische Variante der Christentumssoziologie hat mit der Analyse der katholischen Kirche als „Organisation“ auf dieser Ebene von Beginn an einen Schwerpunkt gesetzt (Kaufmann 1979, 38ff.; Gabriel 1992, 87ff., 185ff.; Ebertz 1989; 1998, 274ff.) und so zumindest im Ansatz der Polarisierung der religionssoziologischen Forschung in eine mikro- und makrosoziologische Akzentuierung und einer damit verbundenen „Organisationsblindheit“ gegenzusteuern versucht (Tyrell, Petzke 2012, 286).⁶

Wenn Tyrell und Petzke der frühen Kirchensoziologie eine gewisse „Organisationsnähe“ bescheinigen (ebd. 287), so kann man die katholische Variante der Christentumssoziologie zu einem guten Teil als Fortsetzung dieser Tradition lesen. Im Blick auf die Analyse des Verhältnisses von Kirchlichkeit und Religiosität würde sich die Soziologie des Christentums damit am ehesten gerüstet sehen, innerhalb der gegenwärtigen Dynamik des religiösen Feldes zwischen Gemeinschaftlichkeit, Organisiertheit und Marktförmigkeit neben der dominant analysierten *Nachfrageseite* auch die Seite *organisierter Anbieter* in der Forschungspraxis systematisch(er) zu berücksichtigen (vgl. ebd.).

Makro-soziologische Gesellschaftsebene

Die Analysen einer „Soziologie des Katholizismus“ innerhalb der katholischen Variante der Christentumssoziologie liegen schwerpunktmäßig auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene (vgl. Gabriel, Kaufmann 1980), und dazu rechnen dann verschiedene gewichtige Beiträge zu den (christlichen) Wurzeln des europäischen Modells eines Wohlfahrtsstaates (vgl. jüngst Gabriel, Reuter, Kurschat, Leibold (Hg.)

⁶ Hartmann Tyrell weist darauf hin, dass der Thematisierung der Organisationsebene in der Christentumssoziologie allerdings eine „organisationsskeptische Sicht der Dinge“ zugrunde liegt (Tyrell 2014, 85). Insbesondere Kaufmann diagnostiziert eine Spannung zwischen den wesentlich *formalen* Mitteln einer Organisation der Kirche(n) gegenüber der für die Tradierungsleistungen des Christentums wichtigeren Ebene kommunikativer Unmittelbarkeit *personaler* Interaktion, vgl. insgesamt ebd. 85-89.

2015). Vor diesem Hintergrund ist die Christentumssoziologie zugleich in der Lage, einen Beitrag zur Analyse einer verstärkt „öffentlichen“ Rolle von Religionen und Religionsgemeinschaften zu erbringen. Denn auch hier erscheint es im Blick auf die Frage nach dem Verhältnis von Kirchlichkeit und Religiosität bemerkenswert, dass es insbesondere „die neu erwachende öffentliche Artikulations- und Politikfähigkeit traditionaler und organisatorisch fest etablierter Religionsgemeinschaften“ zu sein scheint, welche sich in die „politischen, moralischen und religiösen Selbstfindungsprozesse der modernen Gesellschaft“ einzubringen vermag (Grosse-Kracht 2008, 216, 235), während einer individualisierten alternativ-diffusen Religiosität Artikulationsmöglichkeiten auf dieser Ebene sozusagen definitionsgemäß fehlen.

4. Schlussbemerkung

Detlef Pollack hat jüngst die These eines engen Zusammenhangs von Kirchlichkeit und individueller Religiosität vertreten. Beide Erscheinungsformen der Religiösen seien nicht identisch, stünden aber in einem hohen „Wahrscheinlichkeitszusammenhang“ (Pollack 2015b, 223). Das sei in einer soziologischen Perspektive auch nicht verwunderlich, denn (auch) religiöse Erfahrungen und Überzeugungen bedürften „der aktiven Unterstützung durch Menschen, die sie teilen“, und würden sich nicht „aus der unergründbaren Subjektivität des Einzelnen“ herleiten, sondern „aus gesellschaftlich und kirchlich verankerten Diskursen und Praktiken“ (ebd. 224; vgl. dazu auch Pollack, Rosta 2015, 234-237).

Behandelt man die Frage nach dem Verhältnis von Kirchlichkeit und Religiosität in den Ausprägungen des gegenwärtigen religiösen Feldes als eine nach wie vor offene und weiter zu erforschende Frage, so kann der vorliegende Beitrag vielleicht deutlich machen, dass und wie die katholische Variante einer Soziologie des Christentums dazu wegweisende Beiträge und Perspektiven erbracht hat und weiterhin zu erbringen in der Lage ist. Diese Christentumssoziologie befindet sich auf der Höhe der religionssoziologischen Diskussion und schließt immer wieder produktiv an Problemstellungen der allgemeinen Soziologie und/oder ihrer spezifischen Teilgebiete an.⁷ Das impliziert nicht zuletzt, dass sie ihre eigenen Perspektiven in jüngster Zeit in eine weltgesellschaftliche Dimension einordnet, die „sowohl unmittelbar (durch Einwanderung) als auch mittelbar (durch neue Synkretismen)“ an Bedeutung gewinnt (Kaufmann 1989, 9) und in deren sozialen Virulenzen „[d]as Verhältnis von spezifischer zu diffuser Religion [...] in den nach-christlichen Gesellschaften als zentrale Forschungsfrage für die Religionssoziologie“ erscheint (Kaufmann 2003, 36).

⁷ Martin Laube bindet in seiner Analyse der protestantischen Variante der Christentumssoziologie deren Problemstellungen und Forschungsperspektiven demgegenüber zurück an die „gesellschaftsgeschichtlich und kirchenpolitische Situation der frühen Bundesrepublik“ (Laube, in diesem Band 2.1.3). Allerdings hat sich die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) mit der Tradition ihrer „Mitgliedschaftsstudien“ ihrerseits immer auf der Höhe der religionssoziologischen Diskussion bewegt und hier wertvolle Impulse erarbeitet; vgl. neuestens Bedford-Strohm, Jung (Hg.) 2015.

Literatur

Bedford-Strohm, Heinrich; Jung, Volker (Hg.) 2015, Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh

Ebertz, Michael N. 1998, Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt a.M.

ders., 2003, Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum, Freiburg i.Br.

Gabriel, Karl 1983, Religionssoziologie als „Soziologie des Christentums“, in: Karl-Fritz Daiber, Thomas Luckmann (Hg.), Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie, Mainz, 182-198

ders. 1992, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i.Br., 5. Aufl.

ders. 2008, Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 52, Bonn, 9-15

ders. 2012, Das 19. Jahrhundert: Zeitalter der Säkularisierung oder widersprüchlicher Entwicklungen? in: Gabriel, Karl; Gärtner, Christel; Pollack, Detlef (Hg.), Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin, 417-438

ders. 2013, Bilanz 20 Jahre nach der Wende: Säkularisierung oder multiple Modernen. in: Soziologische Revue 36, 162-168

ders. 2014, Von der Kirchensoziologie zur Christentumsforschung? Vergewisserungen und Perspektiven nach Luckmann, in: Von der Kirchensoziologie zur Christentumsforschung? Vergewisserungen und Perspektiven nach Luckmann. Beiträge von Karl Gabriel und Martin Laube mit einer Einleitung von Thomas Großbölting, Judith Köne-
mann und Astrid Reuter, Preprints and Working-Papers of the Center for Religion and
Modernity 2014.5, 6-14, URL:
https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion_und_moderne/preprint_sdeckblaetter/crm_working_paper_5_christentumsforschung_neu.pdf (23.03.2016)

Gabriel, Karl; Kaufmann, Franz-Xaver (Hg.) 1980, Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz

Gabriel, Karl; Gärtner, Christel; Pollack, Detlef (Hg.) 2012, Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin

Gabriel, Karl; Reuter, Hans-Richard; Kurschat, Andreas; Leibold, Stefan (Hg.) 2013, Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa. Konstellationen – Kulturen – Konflikte, Tübingen

Gabriel, Karl; Gärtner, Christel; Münch, Maria T.; Schönhöffer, Peter 2002, Solidarität mit Osteuropa. Praxis und Selbstverständnis christlicher Mittel- und Osteuropagruppen, Mainz

Grosse Kracht, Hermann-Josef 2008, Von der Kirchensoziographie zu einer Sozialtheorie der ‚Public Churches‘? Ein Bilanzierungsversuch zur Soziologie des Katholizismus im 20. Jahrhundert, in: ders., Christian Spiess (Hg.), Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie, Paderborn, 189-239

Heintz, Bettina; Tyrell, Hartmann (Hg.) 2015, Interaktion – Organisation – Gesellschaft *revisited*. Anwendungen, Erweiterungen, Alternativen (Sonderband der Zeitschrift für Soziologie), Stuttgart

Hellemans, Staf 2010, Das Zeitalter der Weltreligionen. Religion in agrarischen Zivilisationen und in modernen Gesellschaften, Würzburg

Kaufmann, Franz-Xaver 1973, Theologie in soziologischer Sicht, Freiburg i.Br.

ders. 1979, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg i.Br.

ders. 1980, Zur Einführung: Erkenntnisinteressen einer Soziologie des Katholizismus, in: Gabriel, Kaufmann 1980, 7-23

ders. 1989, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen

ders. 2003, Die Entwicklung von Religion in der modernen Gesellschaft, in: Hildebrand Klaus D. (Hg.), Religion–Kirche–Islam. Eine soziale und diakonische Herausforderung, Leipzig, 21-37

ders. 2014, Zwischen Wissenschaft und Glauben. Persönliche Texte, Freiburg i.Br.

Kelle, Udo 2012, Säkularisierung, Individualisierung oder religiöse Marktwirtschaft? Die vergebliche Suche nach einem Leitparadigma in der Religionssoziologie, in: Wegner, Gerhard (Hg.), Gott oder die Gesellschaft? Das Spannungsfeld von Theologie und Soziologie, Würzburg, 65-104

Krech Volkhard 2012, Über Sinn und Unsinn religionsgeschichtlicher Prozessbegriffe, in: Karl Gabriel, Christel Gärtner, Detlef Pollack (Hg.), Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin, 565-602

Krech Volkhard, Schlamelcher Jens, Hero Markus 2013, Typen religiöser Sozialformen und ihre Bedeutung für die Analyse religiösen Wandels in Deutschland, in: Wolf, Christof; König, Matthias (Hg.), Religion und Gesellschaft, KZfSS Sonderheft 53, Wiesbaden, 51-71

Krüggele, Michael 1993, Inseln der Seligen. Religiöse Orientierungen in der Schweiz. In: Alfred Dubach, Roland J. Campiche (Hg.), Jeder ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich/Basel, 93-132

Laube, Martin 2006, Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs, Tübingen

ders. 2014, „Soziologie des Christentums“. Probleme und Potentiale eines theologischen Programms, in: Von der Kirchensoziologie zur Christentumsforschung? Verge-
wisserungen und Perspektiven nach Luckmann. Beiträge von Karl Gabriel und Martin
Laube mit einer Einleitung von Thomas Großbölting, Judith Könemann und Astrid
Reuter, Preprints and Working-Papers of the Center for Religion and Modernity
2014.5, 15-29, URL:
https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion_und_moderne/preprint_sdeckblaetter/crm_working_paper_5_christentumsforschung_neu.pdf (23.03.2016)

Luckmann, Thomas 1960, Neuere Schriften zur Religionssoziologie, in: KZfSS 12, 315-326

Nuscheler, Franz; Gabriel, Karl; Keller, Sabine; Treber, Monika 1995, Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis Mainz

Pollack, Detlef 2015a, Religionssoziologie in Deutschland seit 1945: Tendenzen – Kontroversen – Konsequenzen, in: KZfSS 67, 433-474

ders. 2015b, Zur Differenz und zum Zusammenhang von Kirchlichkeit und Religiosität, in: EvTh 75, 215-226

Pollack, Detlef; Rosta Gergely 2015, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a.M.

Siegers Pascal 2012, Alternative Spiritualitäten: Neue Formen des Glaubens in Europa. Eine empirische Analyse, Frankfurt a.M.

Stolz, Jörg, 2013, Entwurf einer Theorie religiös-säkularer Konkurrenz, in: Wolf, Christof; König, Matthias (Hg.), Religion und Gesellschaft, KZfSS Sonderheft 53, Wiesbaden, 25-49

Stolz, Jörg, Könemann Judith, Schneuwly Purdie Mallory, Englberger Thomas, Krüggele Michael 2014, Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-) Glaubens, Zürich

Tyrell, Hartmann 2014, Religionssoziologie – Christentumssoziologie, in: Stefan Goertz, Hermann-Josef Grosse Kracht (Hg.), Christentum – Moderne – Politik. Studien zu Franz-Xaver Kaufmann, Paderborn

Tyrell, Hartmann; Petzke, Martin 2012, Religiöse Organisationen, in: Maja Appelt, Veronika Tacke (Hg.), Handbuch Organisationstypen, Wiesbaden, 275-306

Wohlrab-Sahr, Monika 2000, „Luckmann 1960“ und die Folgen: Neuere Entwicklungen in der deutschsprachigen Religionssoziologie, in: Soziologie 2, 36-60

Ziemann Benjamin 2007, Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945-1975, Göttingen